تاريخ مصطلح المجاز

الدكتور : المصطفى تاج الدين*

* الإجازة في اللغة العربية من جامعة القرويين ١٩٩٣م.
- شهادة الدراسات الجامعية العليا في الأدب المغربي ١٩٩٤م.
- شهادة الدراسات الجامعية العليا في الأدب المقارن.
- دكتوراة في اللغة العربية من جامعة القرويين بالمغرب ٢٠٠٠م.
- يعمل الآن رئيس قسم اللغات والترجمة بكلية الآداب والعلوم التطبيقية بجامعة ظفار بسلطنة عمان .

المقدمة :

كاد علماء اللغة أن يطبقوا على أن المجاز هو نقل كلمة من دلالة وضعية إلى دلالة مجازية عن طريق وجود نوع من الملابسة أو المشابهة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه. وهم وإن كادوا يجمعون على وقوع المجاز في اللغة، فإن الأصل الذي بنوا عليه نظريتهم في نقل الألفاظ وهو أصل الوضع لا يسلم لهم؛ لأنهم اختلفوا في وقوعه أولا، ولأنهم سلكوا في الاستدلال عليه طريق الاحتمالات العقلية التي تثبت الرأي ونقيضه(1). والغريب أنهم وإن

(١) الاحتمال العقلي أو الإمكان العقلي هو التدليل على وجود الشيء بمجرد النظر العقلي وهو عبارة عما يجوز العقل وقوعه أو عدم وقوعه، سواء وقع في حقيقة الأمر أم لم يقع، وبعبارة الإمام الباقلاني أنه: «هو الذي لو قدر موجوداً لم يعرض لوجوده محال» (راجع: السيوطي، المزهر (٢١/١)، والظاهر أن الإمام الباقلاني أشار إلى الإمكان في الإثبات ولم يشر إليه في النفي، وهو على كل حال مفهوم بالمخالفة من التعريف.

ولقد أقام الباقلاني على هذا تصوراً عجيباً وفق فيه بين الآراء المتعارضة، حتى أصبحت في الجواز على سنن واحد من التقبل والتسليم فالقدر من اللغة الذي يتأسس عليه التواضع عند الإمام يجوز «أن يثبت توقيفاً، ==

لم يتفقوا على اعتبار اللغات وضعية؛ فإنهم لم يغيروا من نظرهم إلى وقوع المجاز، مع أن الشك في الوضع شك في المجاز بلا خلاف. وسنحاول هنا أن نقوم بعملية تتبع لمصطلح المجاز منذ نشأته حتى استقواء عوده، وسنبين بحول الله كيف أن المصطلح وإن حمل على دلالته الاصطلاحية الجديدة القائمة على مفهوم النقل، فإن العلماء ظلوا يستعملونه بدلالته اللغوية الأصلية القائمة على مفهوم الاستعمال.

وإذا اتفقنا على أن الدلالة الاصطلاحية إن لم تكن خاطئة فهي غير ملزمة؛ لأنها دلالة عرفية اصطلح عليها أهل الصناعة الكلامية ، فإننا سنكون ملزمين بإعادة الحياة للمعاني اللغوية التي يدل عليها المصطلح خصوصاً إذا أقمنا تعالقاً بين هذه الدلالات اللغوية ومجال استخدام المصطلح عند كثير من علماء اللغة والأصول والتفسير.

١ - المجاز في اللغة:

ولنبدأ بأحد أقدم المعاجم العربية وهو كتاب العين للخليل (ت ١٦٠هـ أو ١٧٠هـ)؛ لنستخلص الدلالات التي دار عليها المصطلح منذ تلك الفترة المبكرة من عمر اللغة.

قال الخليل: «جَوْزُ كل شيء: وسطه. والجَوْزَةُ: السَّقْيَةُ، والمستجيز: المستسقي

= ويجوز أن يثبت اصطلاحا، ويجوز أن يثبت بعضه توقيفا، وبعضه اصطلاحا والكل ممكن» (راجع: السيوطي، **المزهر** (٢١/١).

وما دام الممكن هو ما لا يتعرض لوجوده محال، والوجوه الثلاثة السالفة هي من هذا القبيل، «فوجب القطع بإمكانها» (راجع: السيوطي، **المزهر** (٢١/١)، ويعلم الإمام رحمه الله أن القطع بالإمكان على فرض التسليم به في اللغويات، لا يكفي في الاستدلال إلا إذا اقترن بالقطع في الوجود على وجه من الوجوه السالفة. والذي يؤكد ما ذهبنا إليه أن القطع عنده قطع بالدليل لا بالمدلول نفسه، ومنه نستنتج إحساس القاضي بصعوبة القطع الوجودي الذي لا يترك مجالا لكل الإمكانات المذكورة كلها؛ لأن الجواز ثابت «من جهة القطع بالدليل الذي قدمته، وأما كيفية الوقوع فأنا متوقف، فإن دل دليل من السمع على ذلك ثبت به» (راجع: السيوطي، **المزهر** (٢١/١).

والجَوْزُ: [الذي يؤكل] وواحد الجوز: جَوْزَةٌ وتقول: جزت الطريق جوازاً ومجازاً وجؤوزاً. والمجاز: المصدر و الموضع، والمجازة أيضاً. وجاوزته جوازاً في معنى جزته. والجواز: صك المسافر، وجائز البيت: الخشبة التي توضع عليها أطراف الخشب. والتجاوز: ألا تأخذه بالذنب: أي تتركه. والتجوز: خفة في الصلاة والعمل وسرعة، والتجوز في الدراهم: ترويجها. والمجوزة من الغنم : التي بصدرها تجويز، وهو لون يخالف لونها»[1].

هذا كل ما أورده الخليل، وليس فيه إشارة ولو من بعيد لمعنى المجاز الاصطلاحي، كما سنجده في المعاجم المتأخرة، والتي أصبحت في جزء منها تعكس تداول الألفاظ في الوسط الثقافي، وهذا ما سنراه لاحقا.

والعجيب أن نجد عند الخليل أن كلمة المجاز تعني المصدر، وهو ما يناقض مفهوم النقل الذي أقاموا عليه تصورهم للمجاز، وعلى كل فنحن لا ندعي أن الخليل قد أحاط علماً باللغة على سبيل الاستغراق، ونعترف أن الاستظهار برأيه لا يكفي - وحده - في رد المفهوم الحادث للمجاز.

غير أن مدونة الخليل في اللغة وهي أقدم ما وصلنا من المعاجم تؤشر لتداول اللفظ في تلك المرحلة المتقدمة من تاريخ اللغة، وهي مرحلة الاحتجاج بلا خلاف، وإن مصطلحاً بكل هذه الأهمية والفعالية في الثقافة الإسلامية لجدير بالخليل أن يهتم به، خصوصاً وأن الرجل لم يكن بعيداً عن أجواء الكلام والفلسفة، لولا أن لفظ المجاز لم يكن يعني في معهود العرب الأوائل ما أصبح يعنيه عند خلفهم، ولم يكن من عادتهم في استعماله أن يريدوا به انتقال الألفاظ فيما تدل عليه، من وضع إلى آخر.

وبالرجوع إلى معجم مقاييس اللغة لابن فارس، وهو كتاب متأخر نسبياً إذ توفي صاحبه سنة: ٣٩٥هـ على أرجح الأقوال، فإننا لا نجد فيه هو أيضاً أثراً لما

(١) **العين**: ٦/١٦٤-١٦٥ .

حمل عليه المتأخرون لفظ المجاز، قال ابن فارس في مادة «جوز»: «الجيم والواو والزاء أصلان أحدهما قطع الشيء والآخر وسط الشيء، فأما الوسط فجوز كل شيء: وسطه، والجوزاء: الشاة يبيض وسطها، والجوزاء: نجم، قال قوم: سميت بها لأنها تعترض جوز السماء أي وسطها. وقال قوم: سميت بذلك للكواكب الثلاثة التي في وسطها. والأصل الآخر: جزت الموضع: سرت فيه، وأجزته خلفته وقطعته. وأجزته : نَفَذْتُهُ ، قال امرؤ القيس :

فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى بنا بطن خبت ذي قفاف عقنقل

... والجواز : الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرث، يقال منه : استجزت فلاناً فأجازني»[1] .

والملاحظ من كلام ابن فارس أن العلاقة بين المجاز اللغوي والمجاز الاصطلاحي تكمن في الأصل الثاني من أصلي: جوز، وهو القطع والسير، وهو ما يمحض المجاز لدلالة عامة وجدناهم أوفياء لها حتى من الذين ظاهروا المجاز بمعناه الاصطلاحي الحادث، وأقصد بتلك الدلالة أن المجاز هو الطريق الذي يسلكه المتكلم في قوله، وهو المهيع والأسلوب المتبع من قبل الناطق لإيصال ما بنفسه إلى المتلقي، وليكن هذا الطريق تحقيقاً أو تخييلاً أو ترميزاً، وليكن حذفاً أو زيادة أو توكيداً، فإن هذه الطرق كلها تسمى مجازاً. ويدل على هذا قول ابن قتيبة - وهو من هو في استخدام المجاز وإعماله - : «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه»[2]، وهو المعنى الذي استعمله فيه أحد أكبر وأقدم اللغويين العرب وهو أبو عبيدة معمر بن المثنى كما سيأتي بيانه.

(١) معجم مقاييس اللغة: ١/٤٩٤ .

(٢) تأويل مشكل القرآن: ١٥ .

وبالرجوع إلى معجم آخر وهو معجم الصحاح للجوهري يتأكد ما توصلنا إليه من أن مفهوم المجاز بمعناه الاصطلاحي لم يكن معروفاً عند العرب في استعمالهم، إذلم يضف الجوهري إلى ما ذكره الخليل وابن فارس معنى جديداً يمكن التعويل عليه في جعله أصلاً لما بنوا عليه حدهم للمجاز. وما تجدر الإشارة إليه هنا قوله : «وقولهم: جعل فلان ذلك الأمر مجازاً إلى حاجته: أي طريقاً ومسلكاً»[1] وهذا الذي ذكره الجوهري هو المعنى الذي ألفيناه عند أهل اللغة كابن قتيبة، وأبي عبيدة، فهل اندثر هذا المعنى؟؟ وهل تخلى عنه أهل اللغة والأصول والتفسير لصالح المعنى الجديد؟؟ حتى يقال إن المجاز كان يعني ذلك وأصبح يعني غيره؟ أو بمعنى آخر هل نسخ المعنى الأصلي لكلمة المجاز وحل محله معنى جديد خرجت به الكلمة عن المراد منها في لسان أصحاب اللسان ؟

ولنجب عن هذه الأسئلة بتتبع مفهوم المجاز كما وظفه علماء اللغة في بيئات مختلفة وأزمان متباعدة.

١ - أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) :

لعل هذا اللغوي الكبير أول من استعمل لفظ المجاز في مجال تفسير النص القرآني في كتابه «مجاز القرآن»[2] وإلى هذا أشار شيخ الإسلام ابن تيمية حين قال: «وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية»[3].

---

(١) **الصحاح**: ٣/٨٧١ .

(٢) يعتبر كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة أول كتاب ألف في معاني القرآن صرح بذلك ابن خير الإشبيلي في الفهرسة : ١/٧٧، والقفطي في إنباه الرواة حين قال: «أول من صنف في ذلك - أي المعاني - من أهل اللغة أبو عبيدة معمر بن المثنى، ثم قطرب بن المستنير ثم الأخفش وصنف من الكوفيين الكسائي ثم الفراء» راجع: **إنباه الرواة على أنباه النحاة** : ٣/١٤-١٥.

(٣) **الإيمان** : ٧٥-٧٦ .

وأياً ما كان رأينا في كتاب المجاز أهو داخل في التفسير أم في اللغة[١]، فإن إطلالة عليه ستفيدنا لا محالة في فهم ما كان يعنيه الرجل بالمجاز.

---

(١) لقد أثير سجال حول كتب معاني القرآن ومدى صلتها بعلم التفسير، وكان مجاز القرآن لأبي عبيدة موضوع هذه المساجلة؛ إذ أخرجه بعضهم من كتب التفسير، وأدخله البعض فيها، وكان هذا السجال في تصورنا عائداً إلى سببين:

١ - سبب عقدي: ومدار هذا السبب على اقتران التأليف في المعاني بالاعتزال، إذ اختصت هذه الكتب ببيان مشكلات الألفاظ والمعاني وحمل بعضها على وجوه تناسب الاعتقاد المذهبي، والرأي الكلامي، فأثار هذا سخط أهل الحديث وأهل الفقه، لتنشأ بذلك معركة مبكرة بين مدرسة التفسير بالرأي، ومدرسة التفسير بالمأثور، قال أبو عمر الجرمي(ت ٢٢٥هـ): «سألت أبا عبيدة: عمن أخذت هذا يا أبا عبيدة؟ فإن هذا خلاف تفسير الفقهاء؟» فرد عليه أبو عبيدة قائلاً : «هذا تفسير الأعراب البوالين على أعقابهم فإن شئت فخذه وإن شئت فذره»، قال أبو حاتم: وما يحل لأحد أن يقرأه إلا على شرط إذا مر بالخطأ أن يبينه ويغيره" راجع هذا النص في : **طبقات النحويين واللغويين**: ١٧٦. فالجرمي يعترف بكون مجاز القرآن تفسيرا، ولكنه يعترض على الطريقة التي اتبعها أبو عبيدة في استخلاص المعنى القرآني، وهي طريقة مباينة لمسالك التفسير عند الفقهاء والتي تنبي على النقل والإسناد، وبسبب هذا الخلاف بين المعتزلة ونظرائهم تلقى المسلمون في بعض الأحيان كتب المعاني تلقياً ساخطاً، كما حدث لقطرب بن المستنير حين استعان بالسلطة ليقرأ كتابه في الجامع، راجع **النحو وكتب التفسير**: ١/٥٥١. ولم يكن هذا الموقف من كتب المعاني؛ إلا لأنها كتب تفسر القرآن على مقتضى النظر المذهبي، ولذلك روي عن الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) في رواية نهيه عن اعتماد كتابي أبي عبيدة والفراء انسجاماً مع مذهبه في عدم جواز الأخذ بمقتضى اللغة في تعيين المعنى القرآني، لهذا السبب اعتبرت كتب المعاني كتباً في اللغة حتى لا تمتزج بكتب التفسير.

٢- سبب اصطلاحي: فعلم التفسير من العلوم التي اختلف في حدها وتعريفها، وهو ما يفسر تردد العلماء في اعتبار كتب المعاني مستوفية لشروط الحد الذي يدخلها ضمن كتب التفسير، فهناك تعريفات توسعت في الشروط التي ينبغي توافرها في المفسر، من علم بالمعاني والأحكام والقراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك. وهناك تعريفات جنحت إلى التقليل من تلك الشروط كما فعل أبو حيان الأندلسي في مقدمة تفسيره. ويراجع في هذا الاختلاف: **الإتقان**: ٤/١٦٤، **ومناهل العرفان**: ٢/٣-٤، و **البحر المحيط**: ١/١٢١ .

وعلى كل حال، فإن المجاز عنده غير متمحض للدلالة الاصطلاحية منذ أول استعماله له، يقول: «إن علينا جمعه وقرآنه، مجازه : تأليف بعضه إلى بعض»[1].

وسنركز هنا على مقدمة كتابه التي بسط فيها تصوره للغة القرآن، وشرح فيها مفهومه للمجاز.

لقد بنى رؤيته للغة القرآن على مفهوم ظل سائداً في الثقافة العربية، وهو أن لغة القرآن نزلت على سنن العربية، فيجري عليها ما يجري على اللسان العربي من الظواهر الصرفية والتركيبية والدلالية دون أي تمييز أو فرق، يقول أبو عبيدة : «وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب والمعاني»[2].

والمجاز عنده : حذف واختصار كما في قوله تعالى : ﴿ وَانطَلَقَ الْمَلأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا ﴾[3] والمحذوف هنا تقديره : وتواصوا أن امشوا[4].

ومن أمثلة مجاز الحذف عنده المثال المشهور الذي حمله كثير من المتأخرين على المجاز، وهو قوله تعالى: ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾[5] قال أبو عبيدة : «فهذا محذوف فيه ضمير، مجازه: وسل أهل القرية ومن في العير»[6]، ومعنى هذا أن هذا المثال قد نوقش في فترة مبكرة في إطار الحذف، الذي هو من مقتضيات اللغة، وطرق تصريفها، أما ما حملهم على اعتبار هذا المثال داخلا فيما يسمى المجاز المرسل فمحمول على نوع من التأمل العقلي المقبول.

(١) مجاز القرآن: ٢/١ .

(٢) مجاز القرآن : ٨/١ .

(٣) سورة ص ، الآية : ٦ .

(٤) مجاز القرآن : ٨/١ .

(٥) سورة يوسف ، الآية : ٨٢ .

(٦) مجاز القرآن : ٨/١ .

- والمجاز عنده إطلاق المفرد وإرادة الجمع[١] .

- والمجاز عنده إطلاق الخاص وإرادة العام[٢] .

- والمجاز عنده إطلاق الجمع وإرادة بعض أفراده[٣] .

- والمجاز عنده ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تركت وحولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب[٤]، وهو ما سيصطلح عليه بالالتفات.

- ومن المجاز عنده زيادة الحروف[٥].

- ومن المجاز عنده التكرير والتوكيد[٦].

- ومن المجاز إطلاق الاسم وإرادة الصفة[٧].

ولمن أراد استقراء أنواع المجازات عند أبي عبيدة فليرجع إلى مقدمة كتابه، ولعله إذا فعل خارج بخلاصة مفادها أن المجاز عنده هو جميع الطرق التي يسمح بها قانون اللغة للتعبير، بشرط أن تكون هذه الطرق عادلة عن المعيار المكتمل للتركيب العربي . ولا تقتصر هذه الطرق على ما يؤدي وظيفة التخييل أو ما يقابل الحقيقة، بل تتسع لتستغرق كل التراكيب اللغوية التي تأتي مختلفة نوعاً ما عن المساق المعياري، أو السنن النحوي البسيط في بناء الجملة .

وسنجد أن هذا المنهج هو الذي تأسست عليه كل كتب معاني القرآن، أقصد

---

(١) المرجع السابق: ١/٩ .

(٢) المرجع السابق: ١/٨ .

(٣) المرجع السابق: ١/٨ .

(٤) المرجع السابق: ١/١١ .

(٥) **مجاز القرآن**: ١/١١ .

(٦) المرجع السابق: ١/١٢ .

(٧) المرجع السابق: ١/١٢ .

بهذا المنهج تتبع التراكيب العادلة عن المعيار، والمنحرفة عن السنن النحوي العادي، ومحاولة تأويلها إما ببيان جريانها على السنن بواسطة التقدير، أو بواسطة تأويل سبب هذا الانحراف، وبيان وجه المزية فيه.

٢ - ابن قتيبة:

يعتبر ابن قتيبة من أشهر من تطرق للمجاز وربما كان من أوائل من توسع في استعماله وتوظيفه في الرد على الملحدين في الدين، ومنكري العقائد، والمتقولين على القرآن الكريم وبلاغته.

ولا يتركنا هذا العالم الفذ نضيع في استقراء نصوصه لنظفر بالبغية، ولا أن نفحص كتبه لنقع على نص شارد أو فكرة عائمة في معنى المجاز عنده، بل إنه بخلاف ذلك يختصر علينا الجهد، ويأتينا بحد المجاز كما هو متداول في عهده، ومعلوم عند العلماء في عصره، مما لا يترك مجالا لمتقول، ولا يسمح بالرجم لمتخرص ظان، يقول : «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد... والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء ستراها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى»[1].

وواضح من كلامه استغراق المجاز لأغلب التراكيب العادلة عن المعيار النحوي البسيط، وهو ما يجعلها طرقاً وأساليب أخرى تتيحها اللغة في التبليغ، ونستطيع مطمئنين أن نؤكد أن مصطلح المجاز قبل ابن قتيبة وبعده كان رديف مصطلح آخر اكتسب أهمية إجرائية في وصف اللسان العربي ألا وهو مصطلح الاتساع، إذ يرى

(١) **تأويل مشكل القرآن** : ١٥-١٦ .

ابن قتيبة أن اللسان العربي أغزر من غيره من الألسنة الأخرى في مجازات القول «لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب»[1].

وهذا وإن كان منه - عفا الله عنه - ادعاءً بلا دليل من دراسة مقارنة بين العربية واللغات الأخرى، وصدوراً عن مركزية ثقافية واضحة دون سند علمي، فإنه يشير إلى ما يعنيه الاتساع عنده وهو كثرة الطرق الموطأة في العربية لأداء المعنى الواحد، وتوفر أساليب التبليغ بحيث لا يضيق عطن المتكلم إذا أراد العدول عن المعيار اللغوي المعروف؛ إذ هناك مجازات وطرق عدة لا تكاد تحصى لإيصال غرضه بالشكل الذي يرومه، لا يحد من حريته نحوٌ جامدٌ، ولا قاعدة ملزمة، حيث إن التراكيب عند ابن قتيبة ذات طابع توليدي غير منحصر، وحتى لا نرمى بالتقول والتزيد في الاستنتاج فإننا وبوحي من الآراء اللسانية القديمة والمعاصرة نميز بين مستويين من اللغة :

- المستوى الفعلي : أو البنية السطحية للغة وهي جملة التراكيب التي يحدد النحو صيغتها، وعادة ما تكون مؤداة لنقل المعاني البسيطة، أو قل المعاني المتبادرة إلى الذهن .
- المستوى الإمكاني : أو البنية العميقة للغة، وهي جملة الإمكانات التعبيرية التي يتيحها نظام اللغة للتعبير عن الغرض على نسق تركيبي غير مسبوق أو على الأقل غير محاكى، وهذه الإمكانات غير منحصرة، ولا محددة .

ويشير ابن قتيبة إلى هذا المستوى الثاني في معرض حديثه عن أسباب تأليف كتابه: تأويل مشكل القرآن، قال : «فألفت هذا الكتاب ... لأري به المعاند موضع المجاز وطريق الإمكان من غير أن أحكم فيه برأي أو أن أقضي عليه بتأويل»[2]، والذي يقصده بالإمكان هنا جملة الإمكانات التي تتيحها اللغة للتعبير عن معنى معين.

---

(١) نفسه: ١٦ .

(٢) **تأويل مشكل القرآن** : ١٨ .

على أن ابن قتيبة يقف فيصلا بين عهدين من تاريخ المجاز : عهد الدلالة العامة للمصطلح، والعهد الجديد الذي بدأ المصطلح يحمل فيه دلالات جديدة تسربت إليه لا من تطور دلالي داخلي، بل من نافذة الثقافة التي تحاورت معها مصطلحات عدة فأحكمت الثقافة قبضتها عليها وسيرتها الوجهة التي تريدها ، وفي غياب إحساس يقظ بطبيعة التحويل الذي تقوم به الثقافة للمصطلحات، نما المجاز واكتنز من إدام الخلافات الكلامية، واستقوى بجبروتها الذي عرفته في القرن الثاني الهجري، فانطلق كالمارد مشكلاً للأذواق والعقول، وكان من العسير رد المارد إلى القمقم وهو الذي يلبس لكل معركة لبوسها، فها هو عند ابن قتيبة السني سلاح لمواجهة أهل الإلحاد في الدين، وها هو في يد المعتزلة سيف مسلط على كل مشبه، وها هو في يد المرجئة أداة مبتلاة للإجهاز على كل من يربط الإيمان بالعمل[١]، وها هم الأشاعرة شحذوه فغدا المهند القاطع لكل من أوغل أو تنكب عن التأويل[٢].

(١) ذهب المرجئة إلى أن الأعمال مجاز لا حقيقة ليستقيم لهم فصل الإيمان عن العمل الشرعي، راجع في تفصيل الرد عليهم كتاب الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص: ٧٣.

(٢) لقد حاولنا في دراسة سابقة تحقيق النظر في موقف الأشاعرة من التأويل، فألفينا لدى أئمتهم موقفين مرتبطين بمرحلتين من مراحل نمو المذهب الأشعري ، وهما:

- مرحلة التأويل النقلي، ونمثل لهذه المرحلة بالأشعري نفسه مؤسس المذهب، فإن جولة سريعة في كتبه وخاصة الإبانة عن أصول الديانة، توضح لنا أن النص عنده مقدم على العقل في التأويل، حيث أثبت الصفات الإلهية التي نفاها المعتزلة، واستعان على الإثبات بنصوص أخرى معتمداً على أصل من أصول تفسير النص وهو تفسير القرآن بالقرآن. راجع : **الإبانة عن أصول الديانة** : ١٤ وما بعدها.

- مرحلة التأويل العقلي: لقد أدى النزوع الظاهري في التأويل وانتشاره بعد اضمحلال الفكر الاعتزالي، إلى أن يتوجس كثير من متأخري علماء المذهب الأشعري خيفة من وقوع الناس في التجسيم ؛ فتوسعوا في التأويل من أمثال أبي حامد الغزالي، وابن عطية الأندلسي وأبي حيان الغرناطي وغيرهم. راجع للمزيد من المعلومات أطروحة الباحث: التفكير البلاغي عند المفسرين، مرقونة بكلية اللغة العربية، جامعة القرويين بالمغرب.

وإن مصطلحاً هذا شأنه لقادر على أن يهيمن على النفوس، ويشكل بطابعه النظر، إذ لم يعد مقولات يستدل عليها، بل غدا مقدمة لازمة في الاستدلال، ومسلمة لا ينفيها حسب زعمهم إلا جاهل أو مكابر(١).

ولعل هذا الاتجاه الجديد الذي سيأخذه المجاز على يد ابن قتيبة كان بتأثير من ثقافة الجدال الكلامية التي احتد أوارها في عصره.

ومهما يكن فإن الدلالة التي حمل عليها المجاز في الفصل الذي خصصه له في كتابه، وهي الدلالة الاصطلاحية الحادثة للمفهوم لم تبتعد كثيراً عن الدلالة الأصلية العامة لمصطلح المجاز، بل ظل التصوران متضايفين في ذهنه مما يفيد عدم تمحضه بالكلية للمفهوم الجديد، وسنجد أن هذا التضايف ظل مستمراً عند كثير من أهل اللغة والكلام والأصول كابن جني والعز بن عبد السلام وابن رشيق وغيرهم. وهذا لوحده كاف ليؤكد أن حمل المصطلح على دلالة واحدة لم يحدث إلا بتأثير الثقافة، وهيمنة النموذج المعرفي الكلامي العقلاني في المراحل الأولى من تطور الفكر الإسلامي.

(١) الغريب أن كثيراً من الحنابلة والذين كان من المفروض أن يستمروا في نقدهم للمجاز الاصطلاحي جرفهم التيار، ولانوا بعد طول صراع، ولم يستطيعوا أن يديروا المعركة كما سيديرها شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، فالتحقوا بالقائلين بالمجاز الاصطلاحي، وهذا ابن قدامة المقدسي الحنبلي صاحب روضة الناظر وجنة المناظر يرى أن من منع المجاز فقد كابر، ومن سلم وقال لا أسميه مجازاً فهو نزاع في العبارة، قال الشارح الشيخ عبد القادر بن أحمد الدومي: «قوله: ومن منع فقد كابر أي أن قوماً منعوا وقوع المجاز في القرآن، ونسب الطوفي المنع إلى الظاهرية والرافضة، وحكى برهان الدين إبراهيم بن مفلح في طبقاته أن أبا الحسين الخزري البغدادي الحنبلي له اختيارات منها أنه لا مجاز في القرآن ... وحكى شيخ الإسلام في كتاب الإيمان أن أبا الحسين هذا وأبا عبد الله بن حامد وأبا الفضل التميمي ... منعوا أن يكون في القرآن مجاز... ومنع من ذلك أيضاً محمد بن خويز منداد وغيره من المالكية، ومنع منه داود بن علي وابنه أبو بكر ومندر بن سعيد البلوطي وصنف فيه مصنفاً، ولما كان هؤلاء من العلم بمكان معروف تردد المصنف في الأمر فجعل ذلك إما مكابرة وإما نزاعاً في العبارة» نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر: ١/١٨٢-١٨٣.

ولم يكن ابن قتيبة أيضاً بعيداً عن تأثير أستاذه الجاحظ المعتزلي، وابن قتيبة وإن اختلف معه في البناء المعرفي عامة؛ إلا أنه استطاع أن يدخل نظرية المجاز الاعتزالية في نسقه المعرفي لخدمة العقيدة والدفاع عن الإسلام، مع أننا نجد أن الجاحظ نفسه ظل محتفظاً بالمفهوم الأصلي للمجاز[١].

ولو تتبعنا الأمثلة التي ساقها ابن قتيبة في الفصل الذي عقده للمجاز لظهر بوضوح الطابع العقدي لأوجه الاستدلال بها.

لقد استخدم الرجل آلية المجاز لرد اعتقاد النصارى في أن عيسى الابن الحقيقي لله؛ إذ ورد في إنجيلهم حسب رواية ابن قتيبة نفسه: «أدعو أبي وأذهب إلى أبي»[٢]، ولم يكن غائباً عن ابن قتيبة أن الأنبياء لا تتكلم هكذا بالمجاز مع الناس وإلا أوقعوهم في الوهم المنافي لوظيفة البيان والتبليغ، والتي عليها تقوم الرسالات، مما يستدعي الشك في النص الإنجيلي ذاته، غير أن الرجل آثر جانب النقد الداخلي للنص، فذهب إلى أن العبارة مجاز؛ إذ أن الله في حدبه على عيسى ورعايته له بمنزلة الوالد، وهو مجاز معروف في اللغة، ويعضده أن عيسى في نصوص أخرى يعمم أبوة الله لكل المخاطبين[٣] مما يقوي الاعتبار المجازي في الرواية الإنجيلية.

كما استعمل المجاز في تأويل قوله تعالى: ﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَان ﴾[٤] لأن الله لا يشغله شيء عن شيء، قال: «ومجازه: سنقصد لكم بعد طول الترك والإمهال»[٥].

ولم يكن الرجل يناجز أهل الديانات الأخرى فحسب، بل نجد أثراً بارزاً للمعتزلة

(١) الجاحظ، **الحيوان** : ٣٣٢/١ نقلاً عن المجاز وأثره في الدرس اللغوي: ٥٤.

(٢) **تأويل مشكل القرآن**، ص: ٧٦ .

(٣) **تأويل مشكل القرآن** : ٧٦ .

(٤) سورة الرحمن ، الآية : ٣١ .

(٥) **تأويل مشكل القرآن**: ٧٧ .

أو كما يسميهم هو : القدرية[1] والذين نالوا حظاً كبيراً من نقده وخصومته .

لقد تنبه الرجل منذ تلك الفترة المبكرة إلى أن المعتزلة يتحصنون باللغة، إذ لم يجدوا في الآثار بغيتهم، وكيف تسندهم الآثار وما يروى منها يخالف أصولهم ، فالشفاعة ينكرونها، وعذاب القبر يشككون فيه، فذهب الرجل يناجزهم داخل حصونهم، ويحاربهم بأسلحتهم التي غنمها منهم فحاول رحمه الله تأسيس منهج سني في النظر إلى اللغة ؛ إلا أنه لم يجد من يكمل مسيرته و يتحمل أمانته، فبقيت آراء المعتزلة في اللغة وغابت آراء أهل السنة فيها إلى حين .

ولو قدر لتصورات ابن قتيبة أن تستمر لأفادت كثيراً الدراسات المقارنة في اللغة وخصوصاً في مجال المصطلحات وبيئات تداولها، ولسلطت مزيداً من النور على التحيزات المذهبية في تأسيس المصطلحات وتشكيل مضامينها .

والواقع أن موقف ابن قتيبة من المجاز الاصطلاحي لم يكن موقفاً واضحاً، بل إنه تردد في إعماله تردداً يطرح علينا أكثر من سؤال، ففي رده على من سماهم القدرية في تأويلهم لقول الله تعالى للسماء والأرض: ﴿ **ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** ﴾[2] حين تأولوا الإتيان المنسوب إلى السماء والأرض على أنه عبارة عن تكوينهما[3]، وحين فسروا قول جهنم : ﴿ **هَلْ مِن مَّزِيدٍ** ﴾[4] بأنه إخبار عن سعتها[5]، وذهب ابن قتيبة إلى أن إنطاق السماء والأرض إنطاق حقيقي، قال : «وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب؟؟ والله تعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل

(١) نفسه: ٩٩ .

(٢) سورة فصلت ، الآية : ١١ .

(٣) **تأويل مشكل القرآن**: ٣٨ .

(٤) سورة ق ، الآية : ٣٠ .

(٥) **تأويل مشكل القرآن**: ٨٣ .

ويسخر الجبال والطير بالتسبيح»[1]، واستظهر لدعم ما ذهب إليه بكلام النمل مع سليمان عليه السلام وكلام الذراع المسمومة مع الرسول ﷺ وغير ذلك، مما يفيد أن ابن قتيبة لم يحمل هذه الآية على المجاز الاصطلاحي ، بل ذهب بها مذهب الحقيقة الواقعية ، والتي يرجع في اعتبارها إلى مجال خارج عن اللغة وهو الاعتقاد المصدق بالخبر، والسبب هنا انطلاقه من تصور سني واضح بحيث لم يترك اللغة وحدها تبرز دلالاتها، بل عضدها بالأحاديث، وقصص الصحابة حتى يتم ربط الدلالة اللغوية بالإطار العقدي.

ويقف ابن قتيبة موقفاً صريحاً في الدفاع عن المجاز وبيان خطأ من زعم أن المجاز كذب ليطعن على القرآن بسببه، قال : «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أن المجاز كذب؛ لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تجيب، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً، لأنا نقول نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت التمرة، وأقام الجبل ، ورخص السعر. وتقول كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا والفعل لم يكن وإنما كُوِّنَ»[2].

ويبدو أن ابن قتيبة قد تنبه هنا لما سيسمى فيما بعد بالمجاز العقلي ، غير أن السؤال المطروح هنا هو أنه إذا أثبت ابن قتيبة حقيقة الكلام في السماء والأرض، قياساً على كلام الجمادات مع بعض الرسل، أفلا يكون متناقضا حين نفى الإرادة عن الجدار مع أن الله قادر على إحداثها فيه تبعاً لنسقه في الاستدلال، وذهب يستبدل الدليل اللغوي بالدليل النقلي. ومقتضى تصوره هنا أن إسناد الإرادة للجدار

(١) نفسه: ٨٣ .

(٢) تأويل مشكل القرآن: ٩٩ .

طريق من طرق العرب في التبليغ، وليس كما توهم بعضهم أنه يتحدث عن المجاز بمعناه الاصطلاحي[1]، وسنرى دليل ذلك بعد هنيهة.

فما الذي حدا به إلى تغيير منهجه في الاستدلال، وكان يجزئه أن يقول : وما العجب في أن تكون للجدار إرادة بها ينقض وقد أثبتنا إرادة الإتيان للسماء والأرض؟؟

ولقد قلبنا النظر في سبب هذا التحول فظهر لنا جلياً لا يحتمل الرد أو التأويل، إن التحول الذي حدث في استدلال ابن قتيبة راجع إلى طبيعة المعارض، ففي تأويل قوله تعالى : ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[2] كان الرجل يدير آلة الجدال مع خصوم داخل الدائرة الإسلامية، وهم القدرية (المعتزلة) والذين ذهبوا بناء على تأثرهم بالمنهج العقلاني الصارم إلى إنكار كثير من المعجزات، وذهبوا يتأولون كثيراً من الظواهر الخارقة في القرآن لتنسجم مع تصوراتهم العقدية، فكان ابن قتيبة مضطراً إلى إعادة الاعتبار للإيمان بالمعجزات ، وهو ما يقتضي حمل الآيات التي وردت فيها إشارة إلى معجزة إلهية على الحقيقة العينية، فساق عدداً من الشواهد تدعم مذهبه مستظهراً بالرواية والإسناد لإفحام خصومه، فالجن تتكلم كما يتكلم الناس، وهي تطمث كما يطمث الإنس، والشياطين تتغول على بني آدم، وأبو ذر يأسرها، وعمر يصارعها، إلى غير ذلك مما صح لديه من روايات[3] .

أما الذين يطعنون على القرآن بالكذب فحتماً ليسوا قدرية، ولكنهم المتقولون على القرآن من خارج دائرة الإسلام، فاقتضى الجدال معهم منهجاً آخر في

(١) ومنهم عبد العظيم المطعني الذي ادعى أن المجاز عند ابن قتيبه يعني ما يعنيه المجاز الاصطلاحي حتى يستقيم له الادعاء بأن الأوائل من العلماء أثبتوا المجاز بمعناه المتداول، راجع: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع:١/٦٣ .

(٢) سورة فصلت ، الآية : ١١ .

(٣) **تأويل مشكل القرآن**: ٩٠- ٩١ .

المناظرة، ومهيعاً مخالفا في الاستدلال، إذ لا تنفع معهم الرواية، لأنهم إذ كفروا بالقرآن فهم بما دونه من أخبار وأحاديث أكفر، فبين لهم أن من طرق العرب في الكلام أن تسند الفعل لغير ما هو له في الأصل، فهم يسندون إلى الجمادات أفعالا دون قصد إلى أنسنتها، ولهذا فهو لا يقصد هنا المجاز المصطلح عليه، والدليل على ذلك قوله في تأويل الآية الكريمة: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ ﴾(1) تقول العرب إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن رفيع المقام عام النفع كثير الصنائع: أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكته الريح والبرق والسماء والأرض، يريدون المبالغة في وصف المصيبة به وأنها قد شملت وعمت، وليس ذلك بكذب، لأنهم جميعاً متواطئون عليه والسامع له يعرف مذهب القائل فيه»(2) فالأمر هنا يتعلق بأسلوب تم التواطؤ عليه، وأصبح يمثل مذهب الجماعة اللغوية ومجازاً من مجازاتهم في التعبير ألفوه واستعملوه واعتادوا عليه.

٣ - ابن جني (ت ٣٩٢هـ):

لا شك أن العصر الذي عاش فيه ابن جني عصر اكتملت فيه أدوات البيان، وقويت فيه آلية الاصطلاح، حيث اكتمل نمو مصطلحات عدة، وخصوصاً تلك التي تمتعت بفعالية إجرائية في الصراع المذهبي، ولعل المجاز من أهمها، وأظهرها على الإطلاق.

(١) سورة الدخان ، الآية : ٢٩ .

(٢) **تأويل مشكل القرآن**: ١٢٧ . واستدلال ابن قتيبه هنا لا يصح ؛ لأن القرآن الكريم بتحدث عن خرافات كان يؤمن بها العرب قبل الإسلام، إذ كانوا يظنون أن الكسوف والرياح والبرق لها تعلق سببي بموت الناس وخصوصاً أهل النفوذ منهم، راجع في كتب السيرة قصة وفاة إبراهيم بن محمد (ص)، وكيف ربط بعض الناس بين كسوف الشمس ووفاة ابن الرسول عليه الصلاة و السلام.

والدعوى التي نود الدفاع عنها هنا هي أن مفهوم المجاز بمعناه الاصطلاحي لم يكن هو المفهوم الوحيد في ذهن ابن جني، إذ كان على غرار اللغويين مشدوداً إلى المعنى الأصلي لنظرية المجاز، وهو المعنى الذي نريد أن نعيد إليه الاعتبار بعد أن كاد النموذج المعرفي الكلامي يقضي عليه، ذلك النموذج الذي كتب له أن يهيمن على الفكر الإسلامي.

ولكي لا يحملنا هوانا محملاً يضر بالحقيقة، فإننا نسارع إلى القول إن المعنى الاصطلاحي للمجاز، أقصد وضع المجاز في مقابل الحقيقة كان حاضراً عند ابن جني، ولهذا فإنه يأتينا بالحد الحادث للحقيقة والمجاز فيقول : «الحقيقة ما أقر في اللغة على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضد ذلك»[1].

غير أننا سنلاحظ أن مفهوم المجاز عنده مفهوم واسع، ولم يتركه ليتمحض عنده للدلالة الاصطلاحية، ولذلك فإنه يسوق تفصيلاً للحد الذي وضعه، ويبرز متى يقع المجاز ويعدل به عن الحقيقة، وهذا العدول عنده يكون : «لمعان ثلاثة وهي : الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة ألبتة»[2]. ويأتينا بمثال من التشبيه محذوف الأداة وهو ما سيسمى فيما بعد : التشبيه البليغ، هذا المثال الذي يسوقه هو قول النبي ﷺ في الفرس : «هو بحر»، ويذهب إلى أن المثال متضمن لأركان المجاز الثلاثة : أي الاتساع والتوكيد والتشبيه.

- فأما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس اسماً جديداً، والزيادة هنا ليست زيادة معجمية، بل هي زيادة اتساعية أسلوبية، لا تستغني عن القرينة حين استعمالها .
- وأما التشبيه فلأن جري الفرس يشبه جريان ماء البحر.
- وأما التوكيد فلأنه شبه العرض بالجوهر، وهذا أثبت في توكيد دعوى التشبيه في النفوس[3].

(١) الخصائص: ٤٤٢/٢ .

(٢) نفسه: ٤٤٢/٢ .

(٣) الخصائص: ٤٤٢/٢ - ٤٤٣ .

ولأننا سنفصل في صلة الاتساع بالمجاز في دراسة قادمة، فإننا سنركز على مفهوم ابن جني للمجاز بإدخال التشبيه ضمنه، ومعلوم أن التشبيه ليس فيه نقل للألفاظ من وضع إلى آخر، ولذلك أخرجه علماء البيان من دائرة المجاز وألحقوه بالحقائق[1].

(١) اختلف البلاغيون في التشبيه أهو من الحقيقة أم هو من المجاز، فذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أن التشبيه إجراء للألفاظ على أصولها في اللغة ، بينما يحصل في المجاز نقل للألفاظ من دلالاتها الأصلية إلى دلالات أخرى مقصودة من المتكلم ، قال في الفرق بين الاستعارة والتمثيل : «قد مضى في الاستعارة أن حدها يكون للفظ اللغوي أصل ثم ينقل عن ذلك الأصل على الشرط المتقدم . وهذا الحد لا يجيء في الذي تقدم في معنى التمثيل من أنه الأصل في كونه مثلاً وتمثيلاً، وهو التشبيه المنتزع من مجموع أمور والذي لا يحصله لك إلا جملة من الكلام أو أكثر ؛ لأنك قد تجد الألفاظ في الجمل التي يعقد منها جارية على أصولها وحقائقها في اللغة» راجع: **أسرار البلاغة**: ٢٣٨ .

فالاستعارة - وهي نوع من أنواع المجاز - الأصل فيها أن يعمد «المستعير إلى نقل اللفظ من أصله في اللغة إلى غيره ، ويجوز به مكانه الأصلي إلى مكان آخر... والضارب للمثل لا يفعل ذلك ولا يقصده ... فإذا قلت: «زيد كالأسد»... لم يكن منك نقل للفظ عن موضوعه ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجب أن لا يكون في الدنيا تشبيه إلا وهو مجاز وهذا محال لأن التشبيه معنى من المعاني وله حرف وأسماء تدل عليه ، فإذا صرح بذلك ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم في سائر المعاني ، فاعرفه» الجرجاني، **الأسرار**، طبعة شاكر ص: ٢٤٠ . وإلى هذا ذهب السكاكي وابن الزملكاني **وشراح التلخيص** ، أما ابن النقيب المقدسي فقد ذهب إلى أن التشبيه من المجاز، قال : «فالذي عليه جمهور أهل هذه الصناعة أن التشبيه من أنواع المجاز و تصانيفهم كلها تصرح بذلك وتشير إليه» راجع **المقدمة**: ١١٣.

ولعل من أقوى الأدلة التي استند إليها ملحقو التشبيه بالمجاز، ما استدل به ابن رشيق من أن التشبيه نوع من أنواع المجاز؛ لأن «المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة والاصطلاح لا على الحقيقة» **العمدة**: ٢٨٦/١ . وهذا الذي أورده ابن رشيق لا يجري على الحد الذي وضعوه للمجاز من أنه جواز باللفظ من دلالته الأصلية إلى دلالة مجازية؛ لأن وجه الشبه في التشبيه معنى من المعاني التي لا يتصور فيها نقل أصلا، فالمسامحة في عقد القران بين شيئين يتشابهان في الأوصاف و الخصائص ليست نقلاً لها من مكان إلى مكان، وإنما محلها الذهن والتصور بصفته مستودع المعاني لا الألفاظ.

وابن جني هنا لم يهتم بالدلالة الاصطلاحية للمجاز، ولا نظر في ألفاظ الأسلوب التشبيهي، بل كان اهتمامه منصباً على الصورة العقلية المستخلصة من المقارنة بين الأعراض والجواهر، وهما مصطلحان عقليان كلاميان، فحمله للتشبيه على المجاز حاصل بالنظر إلى الصورة العقلية الناتجة عن المقايسة بين شيئين مقايسة تنتج معرفة من نوع جديد.

وإلى هذا ذهب ابن رشيق حين لم يحفل بالمعنى الاصطلاحي للتشبيه، فأدخله في المجاز «لأن المتشابهين في أكثر الأشياء، إنما يتشابهان بالمقارنة على المسامحة والاصطلاح لا على الحقيقة»[1]، ولاحظ كيف يقيم ابن رشيق هنا تقابلاً بين المسامحة والحقيقة، وكأن المسامحة تعني المجاز، إذ لما كانت الحقيقة تقابل المجاز، والمسامحة تقابل الحقيقة كان المجاز بمعنى المسامحة، وهو معنى قديم للمجاز مر معنا مع الخليل الذي ذكر أن من معاني المجاز : الجواز والتسمح، وهو المفهوم الذي لم يبعد عنه ابن جني ، فقد ذكر أن من مذهب العرب : «أن يستعملوا من اللغة ما غيره أقوى في القياس منه ، ألا ترى إلى حكاية أبي العباس عن عمارة قراءته : ولا الليل سابقُ النهارَ، وأن أبا العباس قال له : ما أردت ؟ فقال : أردت سابق النهار، قال أبو العباس : فقلت له : هلا قلته ؟ فقال : لو قلته لكان أوزن : أي أقوى . فهذا يدلك على أنهم قد يتكلمون بما غيره عندهم أقوى منه وذلك لاستخفافهم الأضعف، إذ لولا ذلك لكان الأقوى أحق وأحرى، كما أنهم لا يستعملون المجاز إلا لضرب من المبالغة، إذ لولا ذلك لكانت الحقيقة أولى من المسامحة»[2].

فدل هذا على أن المجاز عنده هو ما تسمح به قوانين اللغة وتجوزه، مما يعني

(١) العمدة : ١/٢٦٨ .

(٢) الخصائص: ١/ ٣٧٣ .

أن المعنى الأصيل للمجاز ظل حاضراً في ذهن ابن جني ولنا على هذا الرأي أدلة كثيرة من كلامه.

فالتقديم والتأخير والحذف والزيادة، وهي أساليب وطرق القول في العربية يدخلها ابن جني كلها في جبة المجاز، يقول: «ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة: من الحذف والزيادات والتقديم والتأخير»[1]، مع أن الحذف مثلاً لم يعد في الاصطلاح البلاغي المتأخر مجازاً[2]، وابن جني يخالف المتأخرين؛ لأنه يستصحب معه رؤية اللغويين للبلاغة أمثال الفراء وأبي عبيدة وابن قتيبة.

إن التصور الشامل للمجاز بصفته مجمل السبل التي تتيحها اللغة في التبليغ، ظل موجوداً في التداول، وهو وإن ترك مكانه للمعنى الجديد لدى البلاغيين، فإنه استمر في الوجود عند أهل اللغة والمفسرين وعلماء الأصول، وظل هذا الاستمرار دليلاً كافياً على أصله، وحجة نستظهر بها لبيان معناه الحقيقي عند أهله[3].

القضايا المجازية :

١ - المجاز العقلي :

من الواضح أن هذا النوع من المجاز مما تعرض له العلماء الأوائل من أمثال ابن قتيبة، والفراء، إذ راعهم أن يجدوا ألفاظاً في اللغة قد أسندت إلى ألفاظ أخرى إسناداً غير حقيقي، فذهبوا يتأولون المقصود منها تأويلات لم تختلف كثيراً على

(١) نفسه: ٢/٤٤٦.

(٢) **حسن الصنيع في علم البيان والمعاني والبديع**: ١٣٧-١٣٨.

(٣) من العلماء الذين ظلوا يستعملون المجاز بمعناه الأصلي نذكر: ابن النقيب المقدسي صاحب كتاب مقدمة التحرير والتحبير والذي نسب خطأ إلى ابن قيم الجوزية تحت عنوان الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن، ونذكر أيضاً تلميذه أباحيان الأندلسي صاحب **البحر المحيط** ومن هؤلاء العلماء نذكر أيضاً العز بن عبد السلام الشافعي في كتابه **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** وغيرهم كثير.

الرغم من تعدد زوايا النظر ومناهج الاستدلال، إلى أن جاء شيخ البلاغيين : الإمام عبد القاهر الجرجاني، فأقام المصطلح على ركن ركين ، ومده بأسباب الاكتمال عن طريق تقليب وجوه النظر فيه، ورصف أمثلة متنوعة للتفصيل فيه.

ومن الجدير بالذكر أن النسق الذي يصدر عنه عبد القاهر نسق يعطي الأهمية الكبرى للدلالة على حساب الألفاظ، وللنظر العقلي على حساب النظر اللفظي، فأدخل هذا النوع من الإسناد غير الحقيقي في المجاز بناء على قياس نعتبره باطلاً، لكنه لقي قبولاً لدى العلماء وخصوصاً الأشاعرة، فأعملوه في التأويل العقدي، بحيث أدخلوا في المجاز كل الإسنادات التي أسند الله فيها إلى ذاته أعمالاً تنافي ما سبقوا أن قدروه غير جائز في حق تصرفاته جل وعلا، وقالوا هي إسنادات غير حقيقية ومن ثم فهي مجاز، ومضمون القياس الباطل الذي أشرنا إليه أنهم حين اعتبروا المجاز استعمالاً للفظ في غير ما هو له في اللغة التي وقع بها التخاطب، بحيث يتم نقل اللفظ من أصل إلى فرع ، قاسوا الإسناد على اللفظ فقالوا المجاز الإسنادي هو إيقاع الإسناد في غير ما يقع فيه، فأجروا - بمقتضى هذا القياس- حكم الألفاظ التي محلها اللغة على الإسناد الذي محله العقل، فيكون الإسناد تبعاً لهذا الاستدلال مجازاً في الحكم العقلي لا في اللفظ، ولأن الحكم العقلي لا وجه لتعلقه باللغة والوضع - والجرجاني نفسه من أنصار الفكرة القائلة بأن لا وضع في الإسناد- فلهذا لم يلحقه الجرجاني بالمجاز اللغوي، وسماه المجاز الحكمي؛ لأن الحكم على الإسناد محله العقل وليس الوضع اللغوي.

ومعنى ذلك أن هذا النوع من المجاز يحتاج إلى حد جديد، مما يفيد أن الحدود التي وضعوها لتعريف المجاز لم تكن حدوداً جامعة مانعة، وحتى التعريفات التي استدرك بها العلوي على سابقيه لم تكن معصومة من النقد الذي وجهناه إلى التعريفات السابقة.

قال العلوي بعد أن قلب أغلب تعريفات المجاز وبين عوارض النقص فيها : «وأحسن ما قيل فيه : ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقة بين الأول والثاني»[٥٤]، والظاهر أن تقييد الإفادة بالوضع تخرج المجاز العقلي وتضعه تبعاً لذلك خارج دائرة المجاز المصطلح عليه.

ونحن لن نكتفي ههنا بنقد الحد ، بل سننصرف إلى نقد مضمونه حتى ندفع اعتراض المعارض بأن القصور في الحد لا يعني القصور في المحدود ، إذ ثبت وجود الأشياء والمفاهيم قبل وجود حدودها، كما أن انعدام الحد أصلاً لا يعني انعدام المحدود، وقالوا إن خلو الذهن من الشيء لا يعني خلو الواقع منه في نفس الأمر، وهذا اعتراض متقبل لدينا، على أن المخالف ملزم بإصلاح حده مما اعتوره من قصور بينَّاه .

وسأنطلق في نقدي لمفهوم المجاز العقلي ببسط دعواي فيه وأقسمها إلى :

- الدعوى الأولى : إن معاني الألفاظ في اللغة ملزمة للمخالفين ، بحيث إذا حمل أحدهم اللفظ على غير معناه في اللغة سقط استدلاله، لأن اللغة بألفاظها موجودة قبل وجود القضايا الاستدلالية، وهذا يسري على مفهوم المجاز، فما كان مجازاً عند أهل اللغة فهو مجاز بشرط أن يحمل المجاز نفسه على مقتضى الدعوى، أي أن يحمل على معناه في اللغة وليس على معناه في العرف الخاص، أقصد عرف علماء الكلام والأصول، فحمله على معناه ملزم لكل المخالفين ، وحمله على الاصطلاح العرفي الخاص ملزم لأهل العرف .
- الدعوى الثانية : إن المعاني الحالة في الذهن والأفكار التي تشكل التصور غير ملزمة للمخالف، إلا على شرط أن تكون سليمة من التناقض ، عرية عن التحيز لا يدخلها ما يناقض بناءها الاستدلالي ، وإذ تأكد أن هذا عصي في مجال الأفكار،

(٥٤) الطراز: ١/٦٤ .

أضفنا إليها شرطاً آخر لا بد منه ومفاده أن الأفكار مع خلوها من أي مغمز ذكرناه إذا ثبت وجود ما يقابلها من أفكار أخرى تتمتع بالخصال نفسها ، لم تكن الأفكار الأولى ولا الثانية ملزمة لكل الخصوم، إذ يكتفى بتحصيل القدر الكافي من التعاون في طلب الحق، مع قبول الأفكار المخالفة والاعتراف بمعقوليتها .

وإذ تحصل من هاتين الدعواوين قدر من التفاهم فإننا نقول: إن العلماء حين عدوا الإسناد الحكمي مجازاً عقلياً فقد حكموا عليه أن يدخل في مضمون دعوانا الثانية، بحيث يصار إلى التردد في إلحاق إسناد معين بالحقيقة أو بالمجاز، وإليك الدليل : في قول الشاعر[1] :

أشاب الصغير وأفنى الكبيـ ـر مر الغداة وكر العشي

فإن هذا الكلام يحتمل تفسيرين :

- تفسير المشرك غير المؤمن بالله ، ومفاد تفسيره أن إسناد الإهلاك لتصرم الزمن حقيقة عنده، ويحمل في الحقيقة محمل قول الدهريين في القرآن الكريم: ﴿ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ ﴾[2] ولو كان الإسناد عندهم مجازيا لكانوا في الإيمان مثل أبي بكر.
- تفسير المسلم ، أن يقول إن إسناد الإهلاك لغير الله باطل ، ويحمل قول الشاعر على الإسناد المجازي ، لأنه لم يقصد أن يسند الإهلاك والشيب لمر الغداة وكر العشي، كما يقول أهل زماننا الآن : قتلني الزمان، وشيبني الدهر ، أو كما قال سيد الخلق : «شيبتني هود وأخواتها»[3].

(١) الشاعر هو الصلتان العبدي .

(٢) سورة الجاثية ، الآية : ٢٤ .

(٣) **المعجم الكبير**: ٢٨٦/١٧، و مسند أبي يعلى: ١٨٤/٢، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح، راجع **مجمع الزوائد**: ٣٧/٧ .

ويجري مثل هذا التردد في كل المجازات العقلية إلى حد يصعب فيه وضع قانون لغوي له، فلو قال أحدهم مثلاً :

- أضل الله الكافرين ، لكان إسناداً حقيقياً عند أهل السنة، ومجازياً عند المعتزلة ومن وافقهم.

- قتلت فلانا، فلو كان يقصد حقيقة القتل، ولكنه كاذب لخرج الإسناد عن كونه حقيقة ومجازاً، ولو كان يقصد أنه تسبب في قتله ولم يكن هو القاتل لكان الإسناد حينها مجازاً، ولو قصد حقيقة القتل، وأنه هو الذي قتله لكان الإسناد حقيقة .

- أنبت الربيع البقل، مجاز عند المسلم، لأن الربيع سبب مسخر وليس موجداً، والعبارة حقيقة عند الطبيعيين الذين ينسبون للطبيعة القدرة على الخلق والإيجاد.

وإذ ظهر هذا تأكد لدينا أن محل هذا النوع من المجاز ليس اللغة ، ولا وجه لتعلقها به ، بل هو تابع لاعتقادات المتخاطبين، وتصوراتهم.

ولقد تنبه بعض العلماء لهذا ، فاستصعبوا حد وتعريف هذا النوع من المجاز لتعلقه بأحوال المتكلم واعتقاد المخاطب، فقالوا: هو إسناد لغير ما هو له، فخرج عنه قول الكاذب إذ قال: صعدت إلى القمر وهو لم يصعد، وقول الجاهل: الشمس تدور، وقول المعتزلي: خلق الله كل شيء . وقاموا وقيدوا هذا الحد بعبارة: عند المتكلم فقالوا: هو إسناد لغير ما هو له عند المتكلم ، فخرج عنه قول الكاذب ، فأضافوا قيد التأول وهو قيد عام يصعب إيقاعه على أفراده، ولهذا لم يعد بعضهم قول الشاعر:

أشاب الصغير وأفنى الكبيـ ـر مر الغداة وكر العشي

مجازاً : «لأنه لم يعلم أو لم يظن أن قائله لم يعتقد ظاهره، لعدم التأول حينئذ، بل حمل على الحقيقة لكونه إسناداً إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر»[1].

(١) **المطول في شرح تلخيص المفتاح** (المكتبة الأزهرية): ٦١ .

فظهر أن هذا النوع من المجاز غير منضبط والسبب في ذلك أنه مجاز تسلط العقل عليه، وأسقط على محور العقائد، فغدا تابعاً لأنواع التأويلات المختلفة .

قال صاحب المطول : «وجعل الحقيقة صفة للإسناد دون الكلام كما جعله عبد القاهر وصاحب المفتاح، قال : وإنما اخترناه؛ لأن نسبة الشيء الذي يسمى حقيقة أو مجازاً إلى العقل على هذا لنفسه بلا واسطة ... والحاكم بذلك هو العقل دون الوضع؛ لأن إسناد كلمة إلى كلمة شيء يحصل بقصد المتكلم دون واضع اللغة»[1].

وعلى هذا لا يصير هذا النوع من المجاز ملزماً نظراً لعدم تعلق اللغة به أصلاً، وهذا لا يعني قدحنا في تأويلاتهم العقلية، وإنما غرضنا تحرير مناط النزاع، ورد الخلاف إلى أصله، بحيث يحتج في هذا النوع من المجاز بالتصورات وأنواع الاستدلالات الأخرى. أما اللغة فهي عنه بمعزل لارتباطه بقصد المتكلم وعقيدته ورؤيته للحياة والأشياء.

٢ - الاستعارة :

ذهب جمهور العلماء إلى أن الاستعارة فرع من فروع المجاز، والسبب في ذلك أنهم حملوها على مفهوم النقل، أي نقل الألفاظ من أوضاعها الأصلية إلى معانٍ مقصودة من المتكلم لغرض إيقاع التشبيه أو المبالغة فيه بين الأصل والفرع أو بين المنقول منه والمنقول إليه. وقصد المشابهة في الاستعارة هو ما ميزوا به المجاز المرسل عنها، إذ يلتقيان في النقل ويفترقان في القصد منه، إذ القصد من النقل في الاستعارة هو التشبيه كما قلنا، وليس الأمر كذلك في المجاز المرسل.

ولعل من أوائل التعريفات الصريحة للاستعارة في التراث اللغوي العربي ما عرفها به ثعلب حين قال عنها في معرض تمييزه بين التشبيه والاستعارة : «هو أن يستعار للشيء اسم غيره، أو معنى سواه»[2] . والظاهر أن ما تحكم في نظرة ثعلب

(١) المرجع السابق: ٥٤ .

(٢) قواعد الشعر: ٤٧ .

وفي أنظار من بعده قياسهم للاستعارة في اللغة على الاستعارة في الأشياء، بحيث لا تتصور العارية في الأشياء إلا بنقلها من مالكها الأصلي إلى غيره، ويوضح لنا عبد القاهر هذه المقايسة في قوله : «وإذا تأملنا حقيقة الاستعارة في اللغة والعادة كان في ذلك أيضاً بيان لصحة هذه الطريقة ووجوب الفرق بين القسمين [التشبيه والاستعارة] ، وذلك أن من شرط المستعار أن يحصل للمستعير منافعه على الحد الذي يحصل لذلك.. وإن كان أداة استعملها في الشيء تصلح له، حتى إن الرائي إذا رآه معه لم تنفصل حاله عنه من حال مال ما هو ملك يد ليس بعارية، وإنما يفضله المالك في أن له أن يتلف الشيء جملة أو يدخل التلف على بعض أجزائه قصداً وليس للمستعير ذلك ، ومعلوم أن ما هو كالمنفعة من الاسم أن يوجب ذكره القصد إلى الشيء في نفسه : فإذا قلت : «زيد» علم أنك أردت أن تخبر عن الشخص المعلوم، وإذا قلت : "لقيت أسداً" علم أنك علقت اللقاء بواحد من هذا الجنس ، وإذا كان الأمر كذلك ثم وجدنا الاسم في قولك : «عنت لنا ظبية" يعقل من إطلاقه أنك قصدت الجنس المعلوم ولا يعلم أنك قصدت امرأة، فقد وقع من المرأة في هذا الكلام موقعه من ذلك الحيوان على الصحة ، فكان بمنزلة أن المستعير ينتفع بالمستعار انتفاع مالكه فيلبسه لبسه، ويتجمل به تجمله، ويكون مكانه عنده مكان الشيء المملوك حتى يعتقد من ينظر إلى الظاهر أنه له»[1] ولا يخفى ما في هذا القياس من مغالطة سيفطن لها عبد القاهر نفسه فيغير نظرته كلياً للاستعارة كما سيحين بيانه .

ويصرح القاضي الجرجاني بآلية النقل في الاستعارة حين عرفها بأنها : «ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت مكان غيرها»[2] ولم

(١) أسرار البلاغة: (طبعة خفاجي) ٢/ ١٩٨ .

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٤١ .

يبعد الرماني عن هذا المنحى إذ رأى في الاستعارة تعليقاً للعبارة «على ما وضعت له في أصل اللغـة على جـهـة النقل للإبانة»[1]، وإلى هذا ذهب كل من ابن سنان الخفاجي، وأبي هلال العسكري[2].

والواقع أنه من العسير البحث في أصول نظرية النقل عند اللغويين العرب، ويمكن عزوها إلى مصدرين :

- ذاتي : أي أنهم لما رأوا الألفاظ تستعمل في غير أوضاعها الأصلية رجعوا إلى شيء تعودوه في حياتهم وهو الاستعارة وتبادل الأشياء بينهم فقاسوا النقل في اللغة على النقل في الأعيان وهو أمر تعودوه في نحت مصطلحاتهم إذ غالباً ما يرجعون فيه إلى حياتهم العادية فيستعيرون منها الألفاظ المتداولة في بعض علومهم، والنقد مليء بمثل هذه المصطلحات كالسبك، والتطريز والنسج وغيرها، ولعل هذه المقايسة بين العوائد والعلوم هو ما قاد أرسطو نفسه إلى بناء تصوره للاستعارة على مفهوم النقل.

- خارجي : إذ لا يبعد في نظرنا أن العرب اجتلبوا مفهوم النقل وفسروا به الاستعارة من اليونان ومن أرسطو تحديداً، والذي يعتبر حسب علمنا أول من أسس لمفهوم النقل في تفسير الأسلوب الاستعاري.

وإذا كان مفهوم النقل قد تعرض لانتقادات عدة في العصر الحاضر جعل منه مفهوماً تقليدياً يمثل مرحلة بدائية في النظر إلى الاستعارة[3]، فإن المفاهيم الجديدة التي ستؤسس عليها النظرة للاستعارة ليست وليدة السياق الثقافي الغربي فقط، إذ

---

(1) النكت في إعجاز القرآن : ٧٩.

(2) سر الفصاحة: ١١٨.

(3) see, Vico, Metaphor, and the Origin o Language

أن التشكيك في الكفاية الوصفية للنقل في تحليل الأساليب الاستعارية قد بدأ في التربة العربية، وخصوصاً مع أحد عباقرة اللغة وهو الشيخ عبد القاهر الجرجاني .

والحقيقة أن تصور عبد القاهر للاستعارة مر من مرحلتين :

– مرحلة المفهوم التقليدي ، ومثلها كتابه أسرار البلاغة حيث كان تصور الرجل حبيس مفهوم النقل والاستبدال. قال مثلاً في حد الاستعارة : «أن يكون للفظ اللغوي أصل ثم ينقل عن ذلك الأصل»(١).

– مرحلة المفهوم الجديد : وفيها تغير تصوره للاستعارة، ونفى فيها أن تكون نقلا؛ لأن معنى الكلمة المستعارة لا يخضع في أثناء استعارته لتغير دلالي، بل يبقى معناه مراداً، وهو ما يوهم المخاطب بأن المتكلم يقصد معنى اللفظ، حتى إذا ظهر له من قرائن السياق والمقام ما يرفع ذلك الوهم ، صرف معنى العبارة إلى المقصود منها وهذه العملية التوهيمية من المتكلم هي ما يسميه عبد القاهر بالادعاء وهو المفهوم الذي يقترحه بديلاً عن النقل لتفسير الاستعارة ، أي أن الأسلوب الاستعاري في الطرح الجديد أسلوب عقلي ولا تعلق له بالألفاظ في ذاتها وإنما هو دعوى يقيمها المتكلم بغرض إلزام المخاطب والمبالغة في إقناعه بمضمون الخطاب، ولقد تنبه الأستاذ كمال أبو ديب إلى هذا التغير المبكر في فهم الجرجاني للاستعارة(٢) كما أن أستاذنا الكبير طه عبد الرحمن فصل في هذا المفهوم الجديد وربطه بالمنطق والحجاج، غير أن الأستاذين لم يلتفتا إلى تبعات القول بالادعاء في الاستعارة، والتي أدناها إخراج الاستعارة من قسم المجاز اللغوي أولا، وإخراجها من حد المجاز الاصطلاحي ثانياً، وأعلاها إعادة النظر في نظرية المجاز من جديد .

(١) أسرار البلاغة (طبعة خفاجي): ٢/ ١٠٦ .

(٢) Al-jurjani's classification of Isti'ara with special reference to Aristotle's classification of Metaphor. p: 68.

ولندع عبد القاهر يفصل لنا مقصده من مفهوم الادعاء، يقول : «واعلم أنه قد كثر في كلام الناس استعمال لفظ النقل في الاستعارة فمن ذلك قولهم: إن الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل وقال القاضي أبو الحسن الاستعارة ما اكتفي فيه بالاسم المستعار عن الأصلي ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها ومن شأن ما غمض من المعاني ولطف أن يصعب تصويره على الوجه الذي هو عليه لعامة الناس فيقع لذلك في العبارات التي يعبر بها عنه ما يوهم الخطأ وإطلاقهم في الاستعارة أنها نقل للعبارة عما وضعت له من ذلك فلا يصح الأخذ به وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بينا لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة؛ لأنك إنما تكون ناقلاً إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك ونفضت به يدك فأما أن تكون ناقلاً له عن معناه مع إرادة معناه فمحال مناقض»[1].

والذي حدا بالشيخ إلى تغيير تصوره للاستعارة هو أن مشروعه الفكري كله بناه على أساس المعنى، وأن الدلالة في اللغة لا تنشد إلى الألفاظ ولكن إلى المعاني الحالة في النفس والمرتبة على مقتضى العقل بما يوافق سنن النحو والتركيب .

وإذا كان الأسلوب الاستعاري غير قائم على النقل، فإن هناك نوعاً من الاستعارة لا يمكن تصور النقل فيه أصلاً وهو الاستعارة المكنية، يقول عبد القاهر : «واعلم أن في الاستعارة ما لا يتصور تقدير النقل فيه ألبتة وذلك مثل قول لبيد:

وغداة ريح قد كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

لا خلاف في أن اليد استعارة. ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء، وذلك أنه ليس المعنى على أنه شبه شيئاً باليد فيمكنك أن

(١) **دلائل الإعجاز:** ٤٣٤-٤٣٥ .

تزعم أنه نقل لفظ اليد إليه، وإنما المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال، في تصريفها الغداة على طبيعتها، شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد، فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد استعار لها اليد، وكما لا يمكنك تقدير النقل في لفظ اليد، كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ، ألا ترى أنه محال أن تقول إنه استعار لفظ اليد للشمال وكذلك سبيل نظائره مما تجدهم قد أثبتوا فيه للشيء عضواً من أعضاء الإنسان من أجل إثباتهم له المعنى الذي يكون في ذلك العضو من الإنسان كبيت الحماسة:

إذا هزه في عظم قرن تهللت نواجذ أفواه المنايا الضواحك

فإنه لما جعل المنايا تضحك جعل لها الأفواه والنواجذ التي يكون الضحك فيها، وكبيت المتنبي :

خميس بشرق الأرض والغرب زحفه وفي أذن الجوزاء منه زمازم

لما جعل الجوزاء تسمع على عادتهم في جعل النجوم تعقل، ووصفهم لها لما يوصف بها الأناسي، أثبت لها الأذن التي بها يكون السمع من الأناسي، فأنت الآن لا تستطيع أن تزعم في بيت الحماسة أنه استعار لفظ النواجذ ولفظ الأفواه ؛ لأن ذلك يوجب المحال وهو أن يكون في المنايا شيء قد شبهه بالنواجذ وشيء قد شبهه بالأفواه فليس إلا أن تقول إنه لما ادعى أن المنايا تسر وتستبشر إذا هو هز السيف وجعلها لسرورها بذلك تضحك، أراد أن يبالغ في الأمر فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجذه من شدة السرور وكذلك لا تستطيع أن تزعم أن المتنبي قد استعار لفظ: الأذن لأنه يوجب أن يكون في الجوزاء شيء قد أراد تشبيهه بالأذن وذلك من شنيع المحال»[1] .

والنتيجة التي خلص إليها الجرجاني كان من المفروض أن تقلب منهج النظر

(١) دلائل الإعجاز: ٤٣٥-٤٣٧ .

في الاستعارة خصوصاً والمجاز عموماً، «فإذا ثبت أن ليست الاستعارة نقل الاسم ولكن ادعاء معنى الاسم وكنا إذا عقلنا من قول الرجل رأيت أسداً أنه أراد به المبالغة في وصفه بالشجاعة وأن يقول إنه من قوة القلب ومن فرط البسالة وشدة البطش وفي أن الخوف لا يخامره والذعر لا يعرض له بحيث لا ينقص عن الأسد لم نعقل ذلك من لفظ أسد ولكن من ادعائه معنى الأسد الذي رآه ثبت بذلك أن الاستعارة كالكناية في أنك تعرف المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ»[1]، وعقد الشبه بين الاستعارة والكناية هنا أمر مثير للانتباه، وفيه تصريح بأن الاستعارة كالكناية في عدم قيامها على النقل[2].

وإذا كانت الكناية من أساليب البيان التي يتردد في إلحاقها بالمجاز أو بالحقيقة، اتضح أن الاستعارة لا تبعد عنها بوصفها ادعاء لا نقلاً في خروجها عن حد المجاز الصريح.

والظاهر أن المفهوم الجديد للاستعارة لم يكتب له الرواج في الفكر البلاغي العربي بعد عبد القاهر، مع أن علماء البيان اللاحقين قد انتبهوا له غير أنهم فيما يبدو لم يفهموا أبعاده وإلزاماته، فأوردوه في تعريفاتهم للاستعارة إلى جانب المفهوم التقليدي أي النقل دون أن يروا فيما فعلوه جمعاً بين متناقضين كما عبر عن ذلك موفقاً عبد القاهر.

---

(١) نفسه: ٤٣٩- ٤٤٠ .

(٢) اختلف العلماء في الكناية هل هي مجاز أو حقيقة، فأنكر الرازي أن تكون مجازاً ، وإليه ذهب العز بن عبد السلام، ورجح السيوطي هذا المذهب وقال : هو الظاهر، ومنهم من ذهب إلى أنها مجاز كالعلوي ، أما القزويني فذهب إلى أنها واسطة بينهما واختاره الدسوقي على غرار القزويني، لكنه أكد أنها خارجة عن الحد الذي وضعه القزويني للمجاز، والذي مفاده حاجة العبارة المجازية للقرينة، ولأن الكناية لا حاجة فيها للقرينة فهي خارجة عن حد المجاز.

ولعل من أوائل من استفاد من الشيخ تلميذه السكاكي الذي عرف الاستعارة بأنها «هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به»[1].

وعرفها ابن مالك بأنها هي «أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به مع سد طريق التشبيه ونصب القرينة، ولهذا سميت استعارة»[2]، وذهب الحلبي إلى أنها ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه.

ومع أنهم ذهبوا في تعريفها المذهب الجديد؛ إلا أنهم لم يفطنوا لإلزاماته فجاءت آراؤهم التفصيلية في الموضوع على النسق التقليدي في فهم الاستعارة .

٣ - معاني الاستفهام :

الأسلوب الاستفهامي مستعمل في الأصل الوضعي للاستفسار المقتضي لجواب يترتب عليه ، غير أن المعاني الطارئة عليه داخل السياق، تصرف هذه الدلالة الأصلية إلى دلالات غير مقصودة في الأسلوب الاستفهامي ، مما يطرح سؤالا مهمّاً عن هذا العدول ، و مدى صلته بظواهر التجوز اللغوي الأخرى ، وهناك سؤال آخر لا يقل أهمية عن الأول ، وله به علاقة وهو : هل يبقى معنى الاستفهام في التركيب حين عدوله إلى معانٍ بلاغية أخرى ؟؟

والواقع أن الحديث عن أوجه التجوز اللغوي في الأساليب الإنشائية حديث لم يتوسع فيه علماء البلاغة؛ حتى اعتبر عند بعضهم مجالاً بكراً لم يطأه يراع حتى قيل : «وتحقيق كيفية هذا المجاز وبيان أنه من أي نوع من أنواعه لم يحم أحد حوله»[3]،

---

(١) **مفتاح العلوم**: ٣٦٩ .

(٢) **المصباح**: ٦١ .

(٣) **المطول** (طبعة تركيا): ٢١٢ .

ولهذا لم نجد عند بعض علماء البيان كالزمخشري مثلاً رأياً صريحاً في الموضوع ، بالرغم من اهتمامه الشديد بظواهر التجوز اللغوي . غير أن هذا لا يعني أن العلماء لم يلتفتوا إليه أصلاً ، بل إننا نجد ملاحظات المتأخرين ، وخصوصاً شراح التلخيص ، وافية في الحديث عن هذه القضية، ولقد أشار السيوطي إلى مجازية المعاني الاستفهامية حين قال : "وقد تستعمل صيغة الاستفهام في غيره مجازاً ، وألف في ذلك العلامة شمس الدين بن الصائغ كتاباً سماه : روض الأفهام في أقسام الاستفهام ، قال فيه : توسعت العرب فأخرجت الاستفهام عن حقيقته لمعان ، أو أشربته تلك المعاني ، ولا يختص التجوز في ذلك بالهمزة خلافاً للصفار»[1]، فالأمر يتعلق عنده باستعمال تال على الوضع ، مما يفيد خضوع مثل هذا التجوز للحد الذي وضعوه للمجاز . وذهب الإمام السبكي المذهب نفسه[2]، وأيضاً فعل ابن يعقوب المغربي[3]، بل إن ابن يعقوب و الدسوقي صرحا بدخوله في دائرة المجاز المرسل ، ولهذا لم يتوانيا في بحث بعض علاقات هذا المجاز كالسببية مثلا[4] ففي قولنا مثلاً : «كم دعوتك ولم تستجب» «ليس المراد استفهام المتكلم عن عدد الدعوة لجهله به ؛ إذ لا يتعلق به غرض ، فقرينة الإبطاء مع عدم تعلق الغرض بالاستفهام ومع جهل المخاطب بالعدد دال على قصد الاستبطاء ، والعلاقة السببية، وبيان ذلك أن السؤال عن عدد الدعوة الذي هو مدلول اللفظ مسبب عن الجهل بذلك العدد ، والجهل به مسبب عن كثرته عادة ؛ إذ يبعد جهل القليل ، وكثرته مسببة عن الاستبطاء، فأطلق

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن :١/٤٣٢ .

(٢) عروس الأفراح :٢ / ٢٩٠ .

(٣) مواهب الفتاح: ٢/٢٩٠ .

(٤) حاشية الدسوقي: ٢/٢٩٠ .

اسم المسبب وأراد السبب»[1]؛ ولهذا فهو «كالمجاز المرسل لعلاقة اللزوم ، من استعمال الدال على الملزوم في اللازم»[2] .

وإذا فرضنا - تبعاً للآراء التي عرضنا - أن أدوات الاستفهام تستعمل في غير ما وضعت له أصلاً ، بواسطة نقلها إلى دلالات أخرى اصطلاحية ، فهل معنى هذا أنها تفقد الدلالة الوضعية كلية ؟؟ أم أن معانيها المجازية لا تمنع من إرادة معانيها الأصلية أيضاً ؟؟ .

والواقع أن الزمخشري لم يصرح برأي في المسألة ، وإن كان كلامه يشير إلى فقدان الدلالة الأصلية ، قال في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾[3] «وأم والهمزة مجردتان لمعنى الاستواء ، وقد انسلخ عنهما الاستفهام رأساً»[4] . ولقد فهم الشريف الجرجاني من كلام الزمخشري أن الأداتين نقلتا من معنى إلى آخر[5]؛ مما يفيد كون هذا الانتقال ضرباً من ضروب المجاز في اعتقاده ، بل إن أحمد بن المنير ألحقه بصنف النقل الاستعاري[6] ، وهو رأي متعقب إذ النقل المجازي حسب رأيهم يفيد وجود معنى وضعي يتم الانتقال منه إلى معنى مجازي لقرينة تسوغ هذا الانتقال ، ولسنا نرى فيما أورده الزمخشري نقلا بهذا المفهوم حتى ندعي أنه من جنس النقل الموجود في الاستعارة ، ذلك أن «الهمزة» و«أم» تفيدان بالوضع معنيين : معنى الاستفهام ومعنى الاستواء ، وهما مفادان من الأداتين

(١) المرجع السابق : ٢/٢٩٠ .
(٢) مواهب الفتاح: ٢/٢٩١ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ٦ .
(٤) الكشاف: ١/١٥٢ .
(٥) حاشية الشريف الجرجاني: ١/١٥٢ .
(٦) الإنصاف: ١/١٥٣ .

وضعاً ، وإذا جردتا عن معنى من هذين المعنيين لتفيدا أحدهما - كما هو حاصل في كلام الزمخشري- ففيه دليل على مباينة هذا لحد النقل ، وإنما الأمر هنا مقتصر على انصراف المعنى من التردد بين دلالتين مفادتين «بالوضع» إلى أحدهما، وهذا بالقطع ليس نقلا ولكنه تجريد أو انسلاخ كما عبر- موفقا - الزمخشري؛ إذ قصد إلى أن خروج اللفظ إلى المعنى المراد هو مجرد انفصال عن دلالة إلى دلالة يؤديهما في أصل الاستعمال ، وليس انتقالا من الوضع إلى المجاز ، بل إن هذا يعني اختلاف هذه الصورة من الانتقال الدلالي في الاستفهام عن صوره الأخرى التي عدها العلماء مجازاً ؛ لأن المعاني الثانية فيها يتوصل إليها بالنقل ولا تكون مفادة من الاستفهام «وضعاً» كما رأينا في المثال السابق . ودليلنا على هذا أن العلماء قارنوا «الهمزة» و«أم» في انسلاخ الاستفهام عنهما بـ «أي» الموضوعة لتخصيص المنادى بالدعاء ، حيث يجرد منها معنى النداء أحياناً لتفيد مجرد التخصيص ، قال البيضاوي في تفسيره : «وحسن دخول «الهزة» و «أم» عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده ، فإنهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء ، كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم : اللهم اغفر لنا أيتها العصابة»[1] فـ «أي» هنا تفيد في الوضع النداء وتخصيص المنادى ، ومتى انصرفت لتفيد أحد المعنيين فلا يمكن عد ذلك نقلا مجازيا؛ لأنه مجرد انتقال بين معنيين وضعيين لسبب مقامي .

وعلى أي حال فانسلاخ الاستفهام هنا عن الأداة معناه أنها لا تؤديه في استعمالها الجديد، وإن كان هذا المثال لا يصلح ممثلاً للتصور العام للزمخشري للخصوصية التي ذكرنا. ولقد حكى الإمام السيوطي أن الزمخشري صرح ببقاء الاستفهام على حقيقته[2]

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١/ ١٠ .

(٢) معترك الأقران (١/ ٤٤٠) .

في قوله تعالى على لسان سليمان : ﴿مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾[1] ، وهو اختيار السيوطي بالرغم من قوله بأن العدول في الاستفهام داخل في المجاز كما سيأتي بيانه .

والحقيقة أن الاستدلال برأي الزمخشري هنا يحتاج إلى نظر، وبحث كلامه يبين ذلك، قال : «﴿مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ﴾ على معنى أنه لا يراه وهو حاضر لساتر أو غير ذلك ، ثم لاح له أنه غائب فأضرب عن ذلك وأخذ يقول : أهو غائب ، كأنه يسأل عن صحة ما لاح له»[2] ، فالاستفهام هنا حقيقي عند الزمخشري ، وخالفه فيه بعضهم كالسكاكي[3] و القزويني[4] ؛ إذ اعتبراه تعجباً بدليل استحالة أن يسأل سليمان نفسه عن شيء يعلم جوابه ، ورد ابن يعقوب على هذا معللاً موقف الزمخشري بأن السؤال هنا هو عن حالة منفصلة عن النفس فجاء الاستفهام حقيقياً[5]، وعلى هذا فلا معنى لكلام السيوطي السابق ؛ لأن الزمخشري لم يقل بمجازية هذا الاستفهام أصلاً ؛ حتى ندعي أنه يرى بقاءه على الحقيقة حين احتماله للمجاز كما ظن السيوطي .

ومن العلماء كأبي حيان ، فقد جاء موقفه أكثر وضوحاً في المسألة؛ إذ ذهب إلى بقاء الاستفهام على حقيقته في الأسلوب مع احتماله للمعنى البلاغي الجديد ، ومعنى هذا أن ما ورد من نصوص له تفيد مباينة الاستفهام للحقيقة فيحمل على أن

(١) سورة النمل ، الآية : ٢٠ .

(٢) **الكشاف**: ١٤٢/٣ .

(٣) **المفتاح**: ٣١٤ .

(٤) **تلخيص المفتاح**: ٢/ ٢٩١ .

(٥) **مواهب الفتاح**: ٢٩٢/٢ .

اصطلاح الحقيقة في هذا السياق ليس متمحضاً عنده للدلالة على ما هو قسيم المجاز ونقيضه، ومن ذلك قوله في قوله تعالى جل شأنه : ﴿ سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ ﴾[1] وكم هنا استفهامية ومعناها التقرير لا حقيقة الاستفهام ، وقد يخرج الاستفهام عن حقيقته إذا تقدمه ما يخرجه ، نحو قولك : «سواء عليك أقام زيد أم قعد»، و«قد علمت أ زيد منطلق أم عمرو»... فكل هذا صورته صورة الاستفهام، وهو على التركيب الاستفهامي وأحكامه وليس على حقيقة الاستفهام»[2]، ودليلنا على ذلك ما قاله في تفسير قوله تعالى : ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا ﴾[3] (كيف) وقد تقدم أنه استفهام عن حال ، وصحبه معنى التقرير والتوبيخ ، فخرج عن حقيقة الاستفهام»[4] ، فهنا يفيد أن خروجه عن الحقيقة ليس خروجاً مطلقاً؛ إذ صاحبته المعاني البلاغية، ولهذا استعمل كلمة المصاحبة في وصف هذه المسألة.

وقال أيضاً في قوله تعالى : ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ﴾[5] الهمزة للاستفهام وضعا وشابها هنا التوبيخ والتقريع ؛ لأن المعنى الإنكار عليهم وتوبيخهم ... ونظيره في قول أبي الأسود :

لا تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِيَ مِثْلَهُ   عارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمُ »[6]

(١) سورة البقرة : ٢١١ .

(٢) **البحر المحيط** : ١٣٦/٢ .

(٣) سورة البقرة ، الآية : ٢٨ .

(٤) **البحر المحيط**: ٢٧٥/١ .

(٥) سورة البقرة ، الآية : ٤٤ .

(٦) **البحر المحيط** : ٣٣٨/١ .

فالوضع هنا لا يقابله مجاز ينفك عنه بالكلية ؛ بل تقابله الإشابة والتي تعني مصاحبة المعنى الوضعي للمعنى الاصطلاحي في العدول عن حقيقة الاستفهام، وهذا الذي رآه أبو حيان أيده السبكي في نص نفيس نقتبسه على طوله، قال : «هذا النوع من خروج الاستفهام عن حقيقة (كذا) يسمى الإعنات ، وسماه ابن المعتز: تجاهل العارف ، وهل نقول إن معنى الاستفهام فيه موجود ، وانضم إليه معنى آخر أو تجرد من الاستفهام بالكلية ؟ محل نظر والذي يظهر الأول ، ويساعده ما قدمناه عن التنوخي من أن «لعل» تكون للاستفهام مع بقاء الترجي ، وقال التنوخي أيضاً في نحو ﴿ الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ ﴾[1] ليس استفهاماً محضاً . ومما يرجح الأول أن الاستبطاء في قولك : «كم أدعوك» ، معناه أن الدعاء قد وصل إلى حد لا أعلم عدده، فأنا لم أطلب أن أفهم عدده والعادة تقضي بأن الشخص إنما يستفهم عن عدد ما صدر منه إذا كثر فلم يعلمه و في طلب فهم عدده ما يشعر بالاستبطاء، وأما التعجب فالاستفهام معه مستمر ؛ لأن من تعجب من شيء فهو بلسان الحال سائل عن سببه وكأنه يقول : أي شيء عرض لي في حال عدم رؤية الهدهد ؟ وأصله أي شيء عرض له لكنه قلبه إلى نفسه مبالغة في الصفة ، وأما التنبيه على الضلال في نحو قول الإنسان : أين تذهب ؟ مريداً التنبيه على الضلال، فالاستفهام فيه حقيقي لأنه يقول أخبرني إلى أي مكان تذهب، فإني لا أعرف ذلك وغاية الضلال لا يشعر بها إلى أن تنتهي . فأما قوله تعالى : ﴿ فأين تذهبون ﴾[2] فيأتي ما حصل به تحقيق المراد منه ، وأما التقرير فاعلم أنهم لم يفصحوا عن مرادهم به، فهل نقول إن المراد

---

(١) سورة الحاقة ، الآيتان : ١ - ٢ .

(٢) سورة التكوير ، الآية : ٢٦ .

به الحكم بثبوته كقولك: قررت هذا الأمر أي أثبته ، فيكون حينئذ خبراً فإن المذكور عقب الأداة واقع نفياً كان أم إثباتاً. فالتقرير في (ألم نشرح) للفعل وهو الشرح أو المراد أنه طلب إقرار المخاطب به ، مع كون السائل يعلم ، فهو استفهام يقرر المخاطب أي يطلب منه أن يكون مقراً به . ورأيت في كلام أهل الفن ما يقتضي كلا من الاحتمالين . وأنت إذا تتبعت الأمثلة في ذلك قطعت في بعضها بأن المراد الأول كقوله تعالى : ﴿ **هَلْ أَتَىٰ عَلَى الإنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ** ﴾[1] أن جعلناه تقريراً ، وفي البعض بأن المراد الثاني كقوله تعالى: ﴿ **أ أنت فعلت هذا بآلهتنا** ﴾[2] فإنهم يطلبون إقراره به ، كما صرح به المصنف في الإيضاح ، وينتظرون جوابه فإذا أريد باستفهام التقرير المعنى الأول فذلك خبر صرف ، وإن أريد الثاني فهل معنى الاستفهام باق فيه ، أو لا ، الذي يقتضيه كلام الجميع أنه لا ، والذي يظهر خلافه وهي أن الاستفهام طلب الفهم ولكن طلب فهم المستفهم أو طلب وقوع فهم لمن يفهم كائنا من كان ، فإذا قال من يعلم قيام زيد لعمرو وبحضور بكر الذي لا يعلم قيامه : هل قام زيد ؟ فقد طلب من المخاطب الفهم أعني فهم بكر ، إذا تقرر هذا فلا بدع في صدور الاستفهام ممن يعلم المستفهم عنه وإذا سلمت بذلك انزاحت عنك شكوك كثيرة ، وظهر لك أن الاستفهامات الواردة في القرآن لا مانع أن يكون طلب الفهم فيها مصروفاً إلى غير المستفهم والمستفهم عنه لا حاجة إلى تعسفات كثير من المفسرين ، وبهدا انجلى لك أن الاستفهام التقريري بهذا المعنى حقيقة»[3] .

---

(١) سورة الإنسان ، الآية : ١ .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية : ٦٢ .

(٣) **عروس الأفراح** : ٣٠٦/٢ - ٣٠٧ .

والسؤال المطروح هنا هو كيف يستقيم قول السبكي وغيره أن هذا العدول من المجاز، ثم نثبت مع ذلك إرادة المعنى الوضعي في العدول المجازي ؟؟ جوابنا على ذلك أننا رأيناهم يثبتون علاقة اللزوم في مثل هذه الأساليب كما رأينا ، ولقد رجعت إلى نفسي فظهر لي مخرج نفك به التعارض الظاهر في كلام العلماء ؛ إذ يمكن حمل الأساليب الإنشائية محمل الأساليب الكنائية ، والأظهر أنها أشد تعبيراً عن ظاهرة التجوز هذه من المجاز المرسل للعلة التي ذكرنا من أن المجاز المرسل حين إعماله في اللفظ يكون المعنى الوضعي خارجاً عن إرادة المتكلم به، أما الكناية فمعلوم أنها وسط بين الحقيقة والمجاز ، والذي يحدث فقط هو انتقال للذهن من لازم إلى ملزوم ولهذا اعتبروا الكناية مجازاً من جهة وحقيقة من جهة أخرى .

ففي قولك : كم أدعوك ؟؟ للاستبطاء ، فإن المتبادر إلى الذهن أولاً إرادة المعنى الحرفي، غير أنه بعد تأمل يتضح أن الجواب غير مراد أصلا؛ إذ لا يصح أن يسأل الشخص عن حالة قائمة به يعرفها، فينتقل الذهن من إرادة حقيقة السؤال إلى إرادة معنى آخر بطريق الاستدلال الكنائي. ولقد وجدنا من العلماء من ذهب هذا المذهب كالشيخ عبد الحكيم، حكاه عنه الدسوقي في الحاشية[1] .

(١) حاشية الدسوقي: ٢/٢٩٢ - ٢٩٣ .

المصادر والمراجع

أولاً : المراجع العربية :

١ - **الإبانة عن أصول الديانة** لأبي الحسن الأشعري؛ تحقيق فوقية حسن محمود (د،ط،ت)٠- القاهرة : دار الكتاب.

٢ - **الإتقان في علوم القرآن** لجلال الدين السيوطي؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ٠- ط١، مطبعة المشهد الحسيني، ١٩٦٧م .

٣ - **أسرار البلاغة** لعبد القاهر الجرجاني؛ تحقيق محمود محمد شاكر ٠- ط١ ٠- القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩١م.

٤ - **أسرار البلاغة** لعبد القاهر الجرجاني تحقيق عبد المنعم خفاجي ٠- ط٣ ٠- القاهرة: مكتبة القاهرة ، ١٩٧٩م .

٥ - **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** للعز بن عبد السلام؛ تحقيق رمزي سعد الدين دمشقية ٠- ط١٠- بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٦ - **إنباه الرواة على أنباه النحاة** للقفطي؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ٠- ط١٠- مصر : دار الكتب المصرية، ١٩٥٥م .

٧ - **الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال** لابن المنير الإسكندري، ضمن الكشاف للزمخشري (د.ط.ت) ٠- الدار العالمية .

٨ - **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** لعبد الله بن عمر البيضاوي (د. ط) ٠- دار الفكر، ١٩٨٢م .

٩ - **الإيمان** لابن تيمية ٠- ط٥ ٠- بيروت : المكتب الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م .

١٠- **البحر المحيط** لأبي حيان الأندلسي؛ تحقيق عادل عبد الموجود وآخرين٠- ط١٠- بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

١١- **تأويل مشكل القرآن** لابن قتيبة؛ تحقيق أحمد صقر، (د.ط.ت) ·- دار إحياء الكتب العربية .

١٢- **التفكير البلاغي عند المفسرين دراسة مقارنة بين الزمخشري وأبي حيان الأندلسي** للمصطفى تاج الدين، أطروحة مرقونة بكلية اللغة العربية، جامعة القرويين، المملكة المغربية، والتي نوقشت في شهر مارس ٢٠٠٠م.

١٣- **تلخيص المفتاح** للخطيب القزويني، ضمن شروح التلخيص (د.ط.ت) ·- بيروت : دار الكتب العلمية .

١٤- **حسن الصنيع في علم البيان والمعاني والبديع** لمحمد البسيوني البيباني، مطبوع على هامش كتاب الأصول الوافية الموسومة **بأنوار البديع في الصرف والبيان والمعاني والبديع** للشيخ محمود العالم المنزلي ·- ط١ ·- مصر : مطبعة التقدم، ١٣٢٢هـ .

١٥- **حاشية الدسوقي**، ضمن شروح التلخيص (د.ط.ت) ·- بيروت: دار الكتب العلمية.

١٦- **حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف**، ضمن الكشاف للزمخشري (د.ط.ت)·- الدار العالمية .

١٧- **الخصائص** لابن جني؛ تحقيق محمد علي النجار (د.ط.ت) ·- بيروت: عالم الكتب.

١٨- **دلائل الإعجاز** لعبد القاهر الجرجاني؛ تحقيق محمود محمد شاكر ·- ط٣ ·- القاهرة : مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م .

١٩- **سر الفصاحة** للخفاجي ·- ط١ ·- بيروت : دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م .

٢٠- **الصحاح** للجوهري؛ تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ·- ط٢، ١٩٨٢م .

٢١- **طبقات النحويين واللغويين** للزبيدي ؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ·- ط٢ ·- القاهرة ؛ مصر : دار المعارف سلسلة ذخائر العرب، رقم ٥٠ .

٢٢- **الطراز**، العلوي (د.ط.ت) ·- بيروت : دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م .

٢٣- **العمدة في محاسن الشعر ونقده** لابن رشيق القيرواني؛ تحقيق محيى الدين عبد الحميد (د.ط.ت) مطبعة السعادة.

٢٤- **العين** للخليل؛ تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ·- العراق: دار الرشيد للنشر، منشورات الثقافة والإعلام، ١٩٨٢م سلسلة المعاجم والفهارس، رقم : ٧٤ .

٢٥- **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ضمن شروح التلخيص** لبهاء الدين السبكي (د.ط.ت) ·- بيروت : دار الكتب العلمية .

٢٦- **الفهرسة** لابن خير الإشبيلي؛ تحقيق إبراهيم الأبياري ·- ط١·- القاهرة : دار الكتاب المصري ، ١٩٨٩م ؛ بيروت : ودار الكتاب اللبناني، سلسلة المكتبة الأندلسية، مجلد ٩.

٢٧- **قواعد الشعر** لأبي العباس أحمد بن يحيى المشهور بثعلب؛ تحقيق عبد المنعم خفاجي (د. ط) ·- القاهرة، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م .

٢٨- **الكشاف عن حقائق التأويل وغوامض التنزيل** لجار الله الزمخشري (د.ط.ت)·- الدار العالمية .

٢٩- **مجاز القرآن** لأبي عبيدة؛ تحقيق محمد فؤاد سزكين ·- ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م .

٣٠- **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**؛ عرض وتحليل ونقد عبد العظيم المطعني ·- ط٢·- القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٩٣م .

٣١- **المجاز وأثره في الدرس اللغوي**. محمد بدري عبد الجليل (د.ط) ·- بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٨٦م .

٣٢- **مجمع الزوائد** للهيثمي، (د،ط)٠- القاهرة، ١٤٠٧هـ ٠- دمشق: دار الريان للتراث؛ ودار الكتاب العربي.

٣٣- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** للسيوطي ؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين ٠- بيروت : المكتبة العصرية، (د.ط) ١٩٨٦م .

٣٤- **المسند** لأبي يعلى؛ تحقيق حسين سليم أسد ٠- ط١ ٠- دمشق : دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م .

٣٥- **المصباح في علم المعاني والبيان والبديع** لبدر الدين بن مالك ٠- القاهرة، ١٣٤١هـ .

٣٦- **المطول في شرح تلخيص المفتاح** لسعد الدين التفتازاني، (د،ط) ٠- المكتبة الأزهرية للتراث، ١٣٣٠هـ .

٣٧- **المطول على التلخيص** لسعد الدين التفتازاني، (د.ط) ٠- تركيا : المطبعة العامرة، ١٢٨٦هـ .

٣٨- **معترك الأقران في إعجاز القرآن** لجلال الدين السيوطي (د،ط،ت) ؛ تحقيق محمد علي البجاوي ، دار الفكر العربي

٣٩- **المعجم الكبير** للطبراني ؛ تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي ٠- ط٢ ٠- الموصل : مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣م ، (٢٨٦/١٧) .

٤٠- **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس؛ تحقيق عبد السلام هارون ٠- ط١ ٠- بيروت : دار الجيل، ١٩٩١م .

٤١- **مفتاح العلوم** لأبي يعقوب يوسف بن علي السكاكي؛ تحقيق نعيم زرزور ٠- ط٢ ٠- بيروت : دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

٤٢- **المقدمة في علم البيان والمعاني والبديع** لمحمد بن سليمان بن النقيب ؛ تحقيق زكريا سعيد علي ٠- ط١، مكتبة .

٤٣- **مناهل العرفان** للزرقاني ، (د،ط،ت) ٠- دار الفكر (٢/٣-٤) .

٤٤- **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح**، ضمن شروح التلخيص، لأبي يعقوب المغربي، (د.ط.ت) ٠- بيروت : دار الكتب العلمية .

٤٥- **النحو وكتب التفسير** لإبراهيم عبد الله رفيدة ٠- ط٣ ٠- مصراتة ، ليبيا : الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م .

٤٦- **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر** لعبد القادر بن أحمد الدومي، (د،ط،ت) ٠- دار الفكر العربي .

٤٧- **النكت في إعجاز القرآن**، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني ، ضمن ثلا ث رسائل في إعجاز القرآن ٠- دار المعارف .

٤٨- **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، عبد العزيز الجرجاني؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي ٠- ط٤ ٠- مصر : مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦م.

ثانياً : المراجع الأجنبية

1- Marcel Danesi, Vico, Metaphor, and the Origin of Language, Indiana University Press,1993.

2- Kamal Abu Dib, Al-jurjani's classification of Isti'ara with special reference to Aristotle's classification of Metaphor. Journal of Arabic literature V2 Leiden/E.J.Brill.1971.